



TITLE:

# ヤスパースにおける間接的伝達の問題

AUTHOR(S):

藤田, 俊輔

---

CITATION:

藤田, 俊輔. ヤスパースにおける間接的伝達の問題. 宗教学研究紀要  
2011, 8: 40-58

ISSUE DATE:

2011-11-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/151322>

RIGHT:

Über das Problem der indirekten Mitteilung bei Jaspers

Shunsuke FUJITA

Nach Jaspers' Philosophie ist die Methode der Mitteilung von indirekter Natur. In der *Psychologie der Weltanschauungen* nannte Jaspers Sokrates, Kant und Kierkegaard als Repräsentanten besagter Methode, und auch er selbst ist ein Vertreter jener indirekten Methode der Mitteilung.

Jaspers sieht es als Aufgabe der Philosophie an, sich des eigentlichen Seins zu vergewissern, das sich wegen seines ungegenständlichen Charakters nicht ausdrücken lässt. Die Methode der Mitteilung des eigentlichen Seins ist von elementarer Bedeutung und in eben diesem Kontext tritt das Problem der indirekten Mitteilung auf.

In der *Philosophie* ist Jaspers sich der indirekten Mitteilung methodisch bewusst und vor allem in der Methode der Existenzerhellung kann man diese finden. Nach seiner Aussage ist das Philosophieren aus der möglichen Existenz das Transzendieren, das auch die Methode der Existenzerhellung bestimmt.

In dieser Abhandlung möchten wir diese Methode der Existenzerhellung gemäß die indirekte Mitteilung näher beleuchten, indem wir den Charakter des eigentlichen Transzendierens erläutern, das das Hinausgehen über das Gegenständliche ins Ungegenständliche bedeutet. Bei weiterer Überlegung liegt der indirekten Mitteilung das der Existenz eigene absolute Bewußtsein zugrunde, das sich vom Bewußtsein als Erleben und Bewußtsein überhaupt unterscheidet. Denn die indirekte Mitteilung wendet sich nicht an das Bewußtsein als Erleben und das Bewußtsein überhaupt, sondern an das absolute Bewußtsein der Existenz. Durch die Überlegungen bezüglich dieses Bewußtseins versuchen wir, das tiefere Verständnis der indirekten Mitteilung zu ermöglichen.

Auf diese Weise nähern wir uns dem Problem der indirekten Mitteilung nach Jaspers' Philosophie und möchten in dieser Abhandlung Jaspers Analyse eingehend untersuchen.

## 序論

ヤスパースは、科学によっては決して探究され得ない「本来的存在 (eigentliches Sein)」を確認することに哲学の使命をみていた思想家であった。このような本来的存在とは実存 (Existenz) および超越者 (Transzendenz) であり、これらの存在はカテゴリーによる認識や理解を一切受けつけず、またそれゆえに客観的・直接的な仕方では決して伝達されることのない存在であると考えられている<sup>1</sup>。しかし、ここで次のような根本的な問いが不可避なものとして生じてくる。すなわち、こうした対象化を免除された本来的存在を、哲学はそもそもどのようにして扱い得るのか。さらに言えば、こうした本来的存在を言葉によって表現するのは、対象化されることを拒む本来的存在の性格に反するのではないのか。K・ザラムンが指摘しているように、こうした古くから存在する哲学的・神学的なジレンマのパラドックスは、ウィトゲンシュタインの次のような言葉によって明快に言い表されている<sup>2</sup>。「それでは、我々は表現され得ないものが表現され得るのかどうかを、どのようにして問いたすつもりなのであろうか」<sup>3</sup>。

本来的存在とはそもそもこのような表現され得ない存在であるが、ヤスパースによればこうした存在を表現することは間接的にのみ、すなわち対象的なものを用いて非対象的なものを指示するような「訴えかけること (Appellieren)」によってのみ可能である。ここに「間接的伝達 (indirekte Mitteilung)」の問題が立ち現れてくるが、それではヤスパースはこうした間接的伝達の問題を一体どのようなものとして捉え、自らの思索や伝達の態度としているのであろうか。

間接的伝達の問題自体はすでに『世界観の心理学』(1919年)において取り扱われており、そこでは間接的伝達を行う哲学者たちの代表的な例として、ソクラテス、カント、キェルケゴールが挙げられている<sup>4</sup>。ヤスパースによれば、「間接的伝達が意味しているのは、明晰性への最も強力な衝動にあってさえ、また諸々の形式や定義づけのあらゆる探求にあってさえ、いかなる表現も十分ではないということ、そして人間がそのことを意識しているということであり、また、直接的に現存しており言表可能である話し合われたものはすべて、究極的には非本質的なものではあるが、しかし同時に間接的には本質的なものの担い手であるとする立場である」(PW378)。本来的存在は決して客観とはならず、直接的には伝達され得ないがゆえに、こうした存在の伝達の仕方は絶えず間接的であることを免れない。キェルケゴールは、まさにこのような間接的伝達を「実存伝達 (Existenzmitteilung)」と名づけたのであった (ibid.)。

ヤスパース哲学における間接的伝達もこのような実存伝達に他ならないと言えるが、こうした実存伝達である間接的伝達がヤスパース自身の哲学的立場として明確化されるに至ったのは前期の主著『哲学』(1932年)であり、特にそれは『哲学』の第二巻をなす『実

存開明』において顕著に表れている。『実存開明』において主題となるのは実存を認識することではなく「開明すること（Erhellen）」であり、それゆえ伝達の仕方でも直接的ではなく間接的なものとならざるを得ない。こうしたことから、『実存開明』においては実存を開明することに加えて実存の伝達が固有の課題として生じてくる。

このように、『実存開明』において最も明確に表れている間接的伝達は、本来的存在である実存を伝達する機能として極めて重要な役割を果たしている。そして、このような実存伝達によって訴えかけられ覚醒させられた者が自らの実存を意識することにより、そこからさらに自分が本来関係している超越者の存在が意識されるものと考えられる。実存は自らの超越者と関係し、そうした関係において初めて本来的に存在し得るものとされているがゆえに、本論においてもこうした超越者について全く触れないわけにはいかないであろう。しかし、本論の主題は飽くまでも実存伝達としての間接的伝達の問題を明らかにすることであり、したがってその視点は実存に定められている。このような事情から、超越者の問題は本論の直接的な主題とはなり得ないことを予め断っておきたい。

以上のことから、本論ではこうした実存伝達としての間接的伝達の問題を、主に前期の主著『哲学』に即して、殊にその第二巻をなす『実存開明』に即して明らかにし、それによってヤスパース哲学の思索の一側面を提示することを試みたい。

ここで、本論の全体的な流れを概観しておくことにする。まず、間接的伝達の問題を解明するための予備的な作業として、『哲学』全体を貫く方法である「超越すること（Transzendieren）」の持つ性格を明らかにする（第一章）。次に、こうした超越するはたらきによって可能となる間接的伝達の問題を「実存開明の方法（Methoden der Existenzerhellung）」に即して明らかにする（第二章）。最後に、こうした間接的伝達の根底に存すると考えられる実存の「絶対意識（absolutes Bewußtsein）」について触れることにより、間接的伝達の問題をより深く掘り下げることを試みる（第三章）。

## 第一章 方法としての超越するはたらき

ヤスパースは『哲学』全体に関わる方法を「超越すること」として規定し、これを自らの哲学の根本に据えている。しかし、このような超越することとしての方法は、一般に理解されているような哲学的方法を意味しているのではなく、むしろ自らの可能的実存にもとづいて自己生成へと向かう思惟の主体的運動を意味している。それゆえ、こうした方法の適切な理解のためには、「『哲学』全体における超越というはたらきが、純粹に哲学的な方法としてではなく、むしろ主体的・実存的な運動として捉えられていることが注目さ

れなければならない」<sup>5</sup>のである。本章では間接的伝達の問題を解明するための予備的な作業として、こうした超越することが『哲学』においてどのような性格を持つものであるのかを明らかにする。このような問題を考察していくにあたって、まずは以下のような記述に手掛かりを求めたい。

「状況のうちで狼狽し私自身へと覚醒しつつ、私は存在への問いを立てる。状況のうちにある私を漠然とした可能性として見出しつつ、私は本来的に自分を発見するために、存在を探究しなければならない。しかし、存在それ自身を見出すことを欲した探究がまさに挫折することによってのみ、私は哲学するようになる。哲学することとは可能の実存にもとづいて哲学することであり、方法に関して言えば、哲学することとは超越することである」(Ph. I.4)。

ここで言われている存在の探究というのは、『哲学』全三巻の各巻において、「哲学的世界定位(第一巻)」、「実存開明(第二巻)」、「形而上学(第三巻)」としてそれぞれ進められていくものである<sup>6</sup>。すなわち、ヤスパースによればこうした存在の探究は、「世界内へと進んでゆく途上で、自分自身を知識可能なものから引き離すためにこうした知識可能なものを把握し、こうすることによって哲学的世界定位」となり、次には「単なる世界現存在から歩み出て自己実現の活動性を呼び覚まし、こうすることによって実存開明」となって、最後には「存在を呼び起こし、形而上学となる」とされている(Ph. I.28)。それゆえこのような存在の探究は、例えばハイデガーの提起したような「存在の意味への問い」とは性格が異なるのであって、むしろここでの存在の探究とはどこまでも「本来的に自分を発見するため」の探究なのであり、端的に言えば自らの「存在意識の変革(Verwandlung des Seinsbewußtseins)」<sup>7</sup>を遂行するための探究に他ならない。つまり、現存在や意識一般における内在的な意識から歩み出て、そこから本来的存在を確信するに至る超越的な意識にまで、すなわち実存の絶対意識にまで自らの存在意識を変革していくことにこそ存在探究の狙いがあるわけである。

以上のようにして、存在探究の三つの目標<sup>8</sup>が打ち立てられているわけであるが、しかし、こうした哲学的世界定位・実存開明・形而上学における三つの目標と超越することとの関わりは、具体的にはどのように考えられているのであろうか。先ほどの引用箇所によれば、「方法に関して言えば、哲学することとは超越することである」と述べられていたが、ヤスパースはこれを敷衍して、次のように述べている。

「哲学的世界定位、実存開明、そして形而上学における哲学することの秩序は、存在の——単に現存在だけではない——諸様態にもとづいているが、方法的には超越することによって源を発している。すべての哲学するはたらきは、明白な客観性のうちで存在としてあらゆる人々にとって同一物であるものを踏み越えていく。こうした踏み越え方が、言表において己を伝達する哲学するはたらきを分節化するための原理となる。哲学的世界定位、実存

開明、そして形而上学のうちで私たちにとって成立した区分は、こうした原理に基礎づけられているのである」(Ph. I .37)。

このようにして、『哲学』全巻を貫いて超越することが方法として関わっているとされている。それでは、こうした方法としての「超越すること」とは一体どのような事態を指しているのでしょうか。ヤスパースによれば、「哲学とは思惟によって本来的存在を確認すること」(ibid.)に他ならないが、このような本来的存在は研究可能な仕方に対象化され保持されることはあり得ないのであるから、哲学はあらゆる対象性を越えて本来的存在を目指していかなければならない。「哲学は一切の対象性を超越していかなければならない」(ibid.)と言われる所以である。それゆえ、こうした本来的に超越することとは、「対象的なものから非対象的なものへと越え出て行くこと(Hinausgehen über das Gegenständliche ins Ungegenständliche)」(Ph. I .38)であると規定されるに至る。先述した存在探求の三つの目標に即して言えば、哲学的世界定位においては存在を固定化・絶対化する世界認識の一切が超越されることによって存在意識が浮動の状態にもたらされ、実存開明においてはそうした存在の解放のもとで自己存在の自由へと訴えかけられることにより実存へと超越することが促され、形而上学においては存在を呼び起こすことを通して超越者に向かって超越することが試みられるのである。

このように、方法としての超越することとは、「対象的なものから非対象的なものへ」と超越することを意味し、こうした超越において我々の存在意識は対象的・内在的なものの狭さから抜け出て、非対象的・超越的なものの広がりへと開かれるのである。しかし、このような超越するはたらきを言葉によって伝達するということは、果たして可能なのだろうか。もし可能であるとすれば、それは一体どのようにしてなされるのだろうか。ヤスパースはこのような超越するはたらきの伝達を巡って、以下のように述べている。

「超越することは現実的現存在における運動として存在する。こうした運動は決して思惟なくして存在するものではない。哲学することとは、根源的にはあらゆる超越することにおいて現在しているこうした思惟のことなのである。このような思惟が、実存から実存への伝達や交換といった目的をもって、具体的な実存から解き放たれて一般的なものを媒介にして言表される限り、言語的に固定化された形象としての哲学が生じるのであるが、しかしながらこうした形象はただ具体的な超越するはたらきへ転換する場合に、もしくは超越するはたらきに由来する場合にのみ自らの真理性を持つのである。それゆえ、言表しながらの哲学するはたらきは、聴く者が一緒になって思惟することによって、彼がすでにこうした思惟の運動のなかで自分に独自の超越するはたらきを遂行するという極限的な場合においてのみ、超越するはたらきを適切に伝達することができるのである」(Ph. I .39)。

つまり、哲学することは対象的なものを思惟しつつ、これを媒介にして非対象的なものへと超越する思惟を根源としているのであるから、自らのこうした思惟を伝達する者は、超越しつつ自らの思惟を不可避免的に対象化せねばならず、また伝達される者の側では、こ

の対象化されたものを自分の思惟によって超越していくことが必要となる。哲学することは、対象的なものを巡りつつも、それを超えて非対象的なものを問題にしようとするのである。このように、超越することは哲学において極めて重要な意味を持つのであるが、しかし一方で、非対象的なものが対象的なものになる際にあり得る伝達の誤解、また対象的になったものに固執してしまうといった逸脱が起り得る危険が存在するということも否定できない(Ph. I .38f.)。それゆえこのような超越するはたらきは、哲学することにおいて最も重要な意味を持つとともに最も誤解されやすいものなのである。

方法としての超越するはたらきはおよそ以上のようなものとして考えられているが、ヤスパーズによれば、こうした本来的に超越することはカントによって初めて成し遂げられたとされる。「無対象的なものへのこうした超越するはたらき (Transzendieren zu einem Gegenstandslosen) を驚嘆すべき開明において成し遂げたのは、カントであった」(Ph. I .40)のである。つまり、『純粋理性批判』においてカントは自らの超越論的方法を用いて、伝統的形而上学が試みたような彼岸的なものへの超越を批判し、これを退けることによって超越するはたらきの方向を移行させたのであった。ここで、「それ自体は対象ではないが、一切の対象性を制約しているものに関する有名なカント的概念」(ibid.)が浮かび上がってくるのであるが、これこそがカントの言う「統覚 (Apperzeption)」、すなわち意識一般に他ならず、カントはこうした意識一般への超越を経て現存在の現象性を暴露し、現存在が存在それ自体ではないということを明らかにしたのであった<sup>9</sup>。

先ほど、非対象的なものが対象的なものになる際にあり得る伝達の誤解、また対象的になったものに固執するといった逸脱が起り得る危険があるということを述べておいたが、ヤスパーズによればこうした「統覚」も例に漏れない。つまり、統覚という非対象的なものについて言及する際には、こうした「統覚」という言葉によって対象化せねばならないというジレンマが絶えずつきまとうのである。カントが自らの超越するはたらきを言明するに際して再び対象的なものの内在性や個別性に滑り落ちてしまうというこうしたジレンマが、「結果として『純粋理性批判』における無限の苦勞を引き起こしている」(Ph. I .41)と言われる理由もここにある。しかし、このようなジレンマを含む諸困難はそもそも対象的には解決され得ず、各人が「ただ超越することそれ自体を遂行する場合にのみ解決される」(ibid.)のである。それゆえ、本章の冒頭でも述べておいたように、こうした超越することとは一般に理解されているような哲学的方法ではなく、むしろ自らの可能の実存にもとづいて自己生成へと向かう思惟の主体的運動に他ならないと言えるのである。

以上に見てきたように、本章では方法としての超越するはたらきが『哲学』においてどのようなものとして考えられているのかを明らかにした。また本章の考察においては、多少ではあるが方法としての超越するはたらきにおける伝達の問題にも触れられたのであった。つまり、このような伝達の際には対象的なものが用いられつつもそれを超えた非対象的なものの伝達が本質的な問題とされていたのであったが、このような伝達の考え方は、

その形式から言えばまさに間接的伝達に他ならないと言うことができる。次章においては、本章での成果をもとにしてさらに「実存開明の方法」に注目することにより、こうした間接的伝達の問題に迫っていくことにしたい。

## 第二章 訴えかけとしての間接的伝達

本章では間接的伝達の問題を明らかにするために、前章での成果を前提として理解される「実存開明の方法」に注目し、そこでの間接的伝達がどのようなものとして考えられているのかを明らかにしたい。以下ではまず、こうした方法論に触れる前に実存開明がそもそもどのようなものとして考えられているのかを確認しておくことにする。

ヤスパースによれば、実存開明は「現存在分析 (Daseinsanalyse)」とは根本的に異なった性格を持つものである。すなわち、現存在分析は実存的に拘束力を持たず、意識一般によって遂行されつつ現存在の一般的なものを示すが、こうした分析の中では各人は単独者としてではなく自我一般として認識され、そしてこのような性格上、現存在分析は一義的かつ直接的に伝達されるものとなる (Ph. I .31)。一方、実存開明は実存的に拘束力を持ち、そこでは単独者から単独者への語りかけが、語りかけられる当人が問題となるような仕方で行われ、こうして一般的な洞察ではなく可能的な開明が与えられることにより単独者の可能性が示されるのであるが、まさにこのような性格ゆえに実存開明はただ多義的にかつ誤解され得る仕方でのみ伝達されるものとなる (ibid.)。

実存開明はおよそ以上のようなものとして考えられているが、ヤスパースはこうしたことに加えてさらに次のように言っている。「最も広い意味での実存開明というのは、一切の哲学するはたらきを意味し得る。こうした広義の実存開明は、個別に実存開明と呼ばれた思惟のうちに存在するのと同様、哲学的世界定位や形而上学のうちにも存在する」 (Ph. I .32)。このように、『哲学』全巻を貫く哲学するはたらき (超越するはたらき) にとっては、実存開明が広範囲に及んでその重要な位置を占めていると考えられている。つまり、哲学的世界定位においても形而上学においてもそれぞれ固有の仕方でのみ可能的実存は自分自身へと投げ返されて実存の開明へと促されるのであり、このような意味合いにおいて実存開明は『哲学』のあらゆる箇所存する哲学するはたらきであると言えるのである。

しかし、こうした広義の実存開明だけでなく、ヤスパースは個別的な意味での実存開明についても語っており、これこそが『哲学』第二巻『実存開明』において主題化される当のものに他ならない。すなわち、それは「相対的なものに対して無制約的なものを、単なる一般的なものに対して自由を、現存在の有限性に対して可能的実存の無限性をそれぞれ



感得させるために、私自身の根源と諸可能性を指し示す信号を用いて語りかけること」(ibid.)としての実存開明なのである。そして、このような「実存開明を遂行する思惟は、存在認識には適しておらず、むしろこうした思惟が生それ自体における活動的な思惟である場合に存在確信を生み出す」ものなのであり、またこうした「実存開明を遂行する思惟は、こうした思惟が哲学的な言葉において訴えかけを行いつつ伝達される場合には存在確信を可能にする」ものと考えられている(ibid.)。

このように、個別的な意味での実存開明において最も重要なのは「存在確信(Seinsgewißheit)」を生み出すことおよび可能にすることに他ならない。本論の課題に即して言えば、ここで特に問題とされなければならないのは存在確信を可能にする伝達形式である。すなわち、一義的かつ直接的には伝達され得ない本来的存在を巡って、哲学的な言葉を用いて訴えかけることによりそうした存在の確信へと導く間接的伝達がここで問題とされなければならない。そこで、以下ではこうした間接的伝達の問題を明らかにすべく、「実存開明の方法」を手掛かりとして考察を進めていくことにしたい。

まず、このような実存開明の方法<sup>10)</sup>について、ヤスパースは次のように言っている。「実存が世界内の客体でもなく、またどんな妥当な観念の対象にもならないのであれば、実存を開明するための思惟手段は、独自の性格を持たねばならない」(Ph. II.9)。ヤスパースによれば、実存開明を遂行する思惟は、「実存することの現実」(ibid.)へと向けられている。つまり、ここでは歴史的状況の中で自己自身へと超越することが目標となるのであるが、そのためには実存を開明する思想は対象的な思惟を必要とする。しかし実存開明において、哲学的思想が純粋な対象性のうちで単に思惟されているというだけならば、そうした思想が本来持っている超越するはたらきの可能性は失われ、誤解されてしまうことになる。一方で、哲学的思想が超越しつつ思惟されるならば、それはまだ「実存的現実の成就ではないが、実存的可能性の成就」となり、このようにして哲学的思想はこうした「第一次の転換」によって実存を実現する可能性として自己化されることになる(ibid.)。しかし、「実存することそれ自体は、事実的な行為の現実としてのみ存在する」のであるから、哲学的思想は「内的行為(inneres Handeln)」として遂行される「第二次の転換」によって初めて実存が実現される現実として自己化されることになるのである(ibid.)。

このようにして、実存開明の際に必要とされた哲学的思想の対象的思惟は、「第一次の転換」によって実存を成就する可能性となり、さらに「第二次の転換」によって実存を実現する現実となると考えられている。ここでは実存へと超越することを巡って、いわば二重の転換が遂行されるわけである。こうした考え方の根底に見られるのは、「哲学的伝達の一般的な超越するはたらきは、自己自身へと実存的に超越することとは一致しない」(Ph. I.46)ということである。つまり、自己自身へと実存的に超越するためには確かに哲学的思想による確認や覚醒が必要であるが、しかしこうした思想をもって直ちに実存的超越が

現実になるとは言えないのであって、そこではさらに内的行為<sup>11</sup>の遂行が必要とされるのである。

また、「実存を開明する哲学するはたらしにおける存在の言表は、自由に向けられている」と言われるが、これは実存開明が単なる思想内容を言表するのではなく、「自由にもとづいて存在し得るもの」を、超越する思想において言表しようとするからである（Ph. II.10）。つまり、実存開明における言表は、自己存在の自由へと訴えかけるものなのであり、対象的なものをそれ自体として固持することなく、こうした対象的な殻を絶えず突破していこうとする自由に結び付いているのである。それゆえ、「哲学することとは決定的な点で、開明することそれ自体としてすでに自由の意志表明である」（ibid.）と言われるのである。

一方で、確かにこのような実存開明においても、「あらゆる言表の形式は対象的内容に結び付けられており、そして、その限りで一般的な意味に結び付けられている」（ibid.）ということは否定し得ない。しかし「実存開明は、実存が自らを現す場である一般的なものに対する実存の関係に目を向ける」（ibid.）のであって、このようにして実存開明は一般的な思想のうちに一般的になり得ないものを見出そうとする。つまり、実存開明は一般的な思想のうちに身を置きつつも、こうした一般的なものを単に思惟するというのではなく、この一般的なものにおいて「実存へと超越する」（ibid.）ことを試みるのである。このように、実存開明を遂行する思惟は二つの側面を必要とする。つまり、一方はそれだけでは真ではない「単なる一般的なもの」であり、他方はそれ自身だけでは不可能な「無言の実存」である（Ph. II.11）。こうして、一般的なものと可能的実存という両翼があって初めて実存開明を遂行する哲学的思索が営まれ得るのである。

以上に見てきたことから、実存開明はその性格からして「間接的伝達による問いと開明」（Ph. II.23）を意味するものと言うことができる。というのも、実存開明の方法は対象的なものを飽くまで媒介として用いるに過ぎないからであり、またこうした対象的なものを破棄することによって非対象的なものを間接的に表現し伝達することにその意義を持つからである。それゆえ、このような実存開明の方法において特に注意されなければならないのは、実存を開明する言表の範疇は新たな対象を規定する力を持たず、単なる「信号（signa）」（Ph. II.15）として機能するに過ぎないということである<sup>12</sup>。すなわち、「例えば実存も、自己存在も、自由も、実存的交わりも、歴史性も、無制約的行為も、絶対意識も、決してどこかに《ある》というのではない」（ibid.）のであるから、「実存開明は信号を用いることによって、可能的実存にとって何が真なる存在であるのかを語る」（ibid.）というのでなければならない。こうして実存開明に特有の信号は、言葉としては一般的なものに由来しつつも、実存的可能性に対して間接的に訴えかける思想のための「記号（Zeichen）」（ibid.）となるのである。

ヤスパーズ哲学における間接的伝達の特色は、こうした信号という考え方の導入により、伝達の形式が方法的に意識されている点にあると言えよう。『世界観の心理学』において、間接的伝達は「本質的なものを隈なく照らし出すことはできないにしても、そうした本質的なものを人間から人間へと結び付けることができる一本の糸」（PW378）と表現されていたが、その後の『哲学』においては、まさに信号が実存伝達の際にこうした結合の役割を果たすものとして重要な位置づけを獲得するに至るのである。

このように、実存開明の方法とは、その伝達形式から言えば間接的伝達に他ならない。本来的存在は非対象的存在であり、このような性格からして本来的存在は対象的には扱われ得ず、それゆえ直接的には表現され得ない存在であったが、しかしヤスパーズは一般的なものを媒介として実存的可能性に訴えかけるといふ仕方で、すなわち信号を用いて訴えかけるといふ仕方でこうした存在を間接的に表現することに伝達の通路を見出すのである。それゆえヤスパーズ哲学の意図は、知の内容として固定可能な概念や教説を創り出して提示することのうちにあるのではなく、むしろ一般的なものに由来しはするがそうしたものに解消されない信号を用いて本来的存在を確信させ、実存することの可能性や超越者の存在を意識させようとするもののうちにあるのである。次章においては、こうした間接的伝達の問題をより深く掘り下げて考察すべく、実存の絶対意識について見ることにしたい。

### 第三章 実存の絶対意識

ヤスパーズによれば、「実存開明は可能の実存から可能の実存へと向けられているのであって（というのも、実存開明は訴えかけ、覚醒させようとするから）、意識一般に向けられているのではない（というのも、実存開明は基礎づけを行い得ないから）」（Ph. I .47）。つまり、実存開明は一般的なもののみを問題にするような意識一般への伝達を目的とするのではなく、自己存在の自由を秘めた可能の実存への伝達を目的としている。さらに言えば、実存開明における伝達の仕方は意識一般から意識一般への直接的伝達ではなく、むしろそうした一般的なものを媒介として実存的可能性を問題にするような、可能の実存から可能の実存への間接的伝達である。しかし、このような可能の実存から可能の実存への間接的伝達とは、意識という観点から見れば絶対意識から絶対意識への間接的伝達ということに他ならない。本章では、こうした絶対意識の問題に焦点を当てることにより、間接的伝達の問題に対するより深い理解の仕方を提示することを試みたい。

ヤスパーズは絶対意識を性格づけるため、まずこれを「体験としての意識（Bewußtsein als Erleben）」ならびに「意識一般（Bewußtsein überhaupt）」から区別して論じている。「意

識は、体験としては個人の現存在の現実であり、意識一般としては知る主観に対するあらゆる対象的存在の普遍的制約であり、絶対意識としては実存の存在確信である<sup>13</sup>」(Ph. II.255)。つまり、絶対意識は心理学の対象となるような体験としての意識でもないし、また現存在分析と論理学の対象となるような意識一般でもなく、実存の存在確信の意識であり、自由の意識に他ならない。実存は超越しつつ一切の対象的なものを突破しゆく自由の中で、自らの絶対意識を積極的に経験するのである。「絶対意識の何であるかを私が積極的に経験するのは、私が自らを充実された自由として確信する時である」(Ph. II.256)と言われる所以である。

また、このような絶対意識は悟性の思惟内で最大の明晰さをもつような単なる意識でもないし、心的な生の流れであるような無意識でもない。むしろ単なる意識は絶対意識を開明する際の媒介となり、無意識は絶対意識を開明する際の素材となるものなのである(Ph. II.256f.)。また、絶対意識は「生活形式」、「立場」、「精神態度」といったものでもない。むしろ絶対意識は、無制約性(Unbedingtheit)のうちにある実存の反映として、客観化可能な「生活形式」、「立場」、「精神態度」の根拠となり、これらに内実を与えるものなのである(Ph. II.259)。

このように絶対意識は、それ自体は客観化されることなく、またそれゆえに研究の対象とはならず、むしろ客観化し得るものの背後にあってこれらに内実を与えるものであると考えられる。そもそも、ヤスパースによれば「実存とは決して客観になることはないものであり、私が思惟し行動する際の拠り所となる根源」(Ph. I.15)なのであるが、こうした実存の性格からすれば、それに固有の絶対意識も同じ性格を持たざるを得ないのは当然であると考えられる。

以上のような実存の絶対意識は、もちろんフッサール現象学の意味での絶対意識とも異なる。そもそも、「絶対的」という語に込められている意味合いからして両者は異質的であると言うべきであろう。フッサール現象学においては、「絶対的」とは認識の明証性の究極の権利源泉を指示するものであるから、例えば「時間を構成する絶対意識流」<sup>14</sup>は時間化の最終的根拠を意味するものとなる。一方でヤスパース哲学においては、意識一般がただ相対的な性格を持つに過ぎないのに対して、絶対意識は「実存の確信」ならびに「本来の現実の反映」であるとされており(Ph. II.257)、こうした意味で「絶対的」と言われるものと考えられる。つまり、自らの代替不可能で掛け替えのない自由な実存ならびに、こうした実存に自由を贈与している超越者という、これら本来的存在を確信している意識がまさに「絶対的」なものとして捉えられているのである。それゆえ、このような「絶対的」の違いを巡って、デュフレンヌ／リクールは、「ヤスパースは超越論的なものから倫理的なものへとアクセントを移行させている」<sup>15</sup>と指摘するのである。

以上に見てきた実存の絶対意識は、『実存開明』において「実存の意識に対する総括的な信号」(Ph. II.258)として定式化されるに至る。「信号」と表現されていることから分

かるように、ここに実存開明の方法がはっきりと表れていることに注意が必要である。すなわち、実存開明に特有の信号（ここでは「絶対意識」）は新たな対象を規定する力を持たず、飽くまで実存的可能性に訴える思想のための記号に過ぎないのであった。それゆえ、また次のようにも言われるのである。「絶対意識の開明は、絶対意識をやはり再び一般的な、したがって可知的な諸形式において把握し、良心、愛、信仰などとして区別するという避けがたい仮象に通じている」（ibid.）。つまり、非対象的なものについて言表する際には、言葉によって対象化せねばならないというジレンマが不可避となってくるのである。そこで、このような「言表しながらの哲学するはたらきは、固定化したものを破棄し、可能の実存にただ語りかけ、超越者の存在をただ呼び寄せるといった形式を持たなければならない」（Ph. II. 260）のであり、また「あらゆる現実化された知を段階もしくは分節として包含しているような、可能にする形式（ermöglichende Form）を保持しなければならない」（ibid.）のである。

こうした絶対意識の基本的性格が述べられている箇所、実存開明の伝達方法が、すなわち間接的伝達の方法が再び語られていることから、絶対意識の開明を試みようとするヤスパースの慎重な態度を窺うことができるであろう。一切の対象性を制約しつつそれ自体は対象にならない意識一般が、このように「意識一般」という信号によって対象的に示されなければならないように、「そのつどの世界現存在を非客観的な歴史的深みにおいて把握するための、実存の無制約的行為のための、超越者の開示のための根源の反映」（ibid.）でありそれ自体は対象にならない絶対意識も、同様に「絶対意識」という信号によって対象的に示されなければならないのである。

絶対意識の基本的な性格は、およそ以上のようなものとして考えられている。このような理解にもとづいて、さらにここでヤスパースが十分に論じきれていないと思われる問題について考察しておきたい。つまり、確かにヤスパースの分析によって意識が体験としての意識、意識一般、絶対意識の三つに区別され、そこから個々の意識がそれぞれ性格づけられはしたものの、しかしこうした三つの意識がどのように関係し合っているのかということについてはなお疑問が残るのである。こうした問題を考えるにあたっては、さしあたりデュフレンヌ／リクール次のような考察が手掛かりになると思われる。

「分析によって区別された意識の諸形式は、実際には分けられ得るものではなく、あらゆる現実的な意識は同時に経験的意識であると共に意識一般であり、そして少なくとも潜在的には絶対意識である。あらゆる意識は現実には一つの意識であるということ、このことを忘れないという条件のもとで、反省はこうした意識の諸形式のあれこれを識別する権利を持ち、またこうして識別された意識に相対的な優位を与える権利を持つのである」<sup>16</sup>。

我々は現実的にはこうした「一つの意識」において存在しているが、哲学的に反省することによって体験としての意識、意識一般、絶対意識といったように区別を設けることができる。しかし、あたかも自らのこうした「一つの意識」の場を離れ得るかのように、個々

の意識を区別して孤立化させ、また絶対化してしまうならば、哲学的反省による意識の区別はその意味を失って非現実的となるであろう。というのも、体験としての意識、意識一般、絶対意識の各々が、単にそれ自身だけで存在するとは考えられないからである。例えば、実存の実現は一般的なものなしには不可能であるから、絶対意識は意識一般という一般的なものに関わる意識なしには現象できないであろうし、意識一般の方でも、いわば自分の肉体である現存在の意識(体験としての意識)を持たなければならない。つまり、体験としての意識は意識一般の制約であり、意識一般は絶対意識の制約である。この中で一つでも抜け落ちてしまうのなら、また一つでも絶対化されてしまうのなら、そもそもこうした区別の本来の意味が失われてしまうのである。

このように見れば、ヤスパースの行った三つの意識の区別は単に一般的な意味で理解されてはならず、むしろ超越するはたらきに即して自己化されるべきものであると考えられる。つまり、ヤスパースが超越しつつ「一つの意識」を一般的なものとして三つの様態に区分して言及せねばならなかったように、読み手の側においても自らの思惟および内的行為を通して一般的なものを超越し自らの存在意識を変革してこそ、こうした一般的な区別は実存的意義を持ち得るものと考えられるのである。「それゆえ、言表しながらの哲学するはたらきは、聴く者が一緒になって思惟することによって、彼がすでにこうした思惟の運動のなかで自分に独自の超越するはたらきを遂行するという極限的な場合においてのみ、超越するはたらきを適切に伝達することができるのである」(Ph. I .39)。

以上のようにして、可能の実存は自らのうちに体験としての意識、意識一般、絶対意識を包括するものとして存在していると考えることができる。こうしたことを間接的伝達の問題に照らして考えるならば、実存開明における信号は意識一般による一般的なものにおいて伝達されつつも、そうした一般的なものが破棄されることによって絶対意識へと間接的に訴えかける性格を持つものとして理解することができる。このような事態は、ヤスパースの次の言葉からも明らかである。「考えたり話したりすることは、意識の態度、意識の明るさ、存在意識、また絶対意識をも意味し得る非対象的な自己確信にも向かう」(Ph. I .26)。これはつまり、一般的なものに由来する実存開明的な思惟や言表が、そうした一般的なものを超えつつ絶対意識において、また絶対意識に向かって遂行されるということに他ならない。

このように、一般的なものを超越するはたらきを備えた実存開明の伝達方法には、一般的なものを媒介としつつ絶対意識から絶対意識へと間接的に訴えかけることが反映されている。すなわち、それは「存在意識の変革」を促す訴えかけに他ならない。「哲学することにおいては、どんな啓示も伴わない一つの信仰が、同じ道を歩もうとする者に対して訴えかけつつ、己を打ち明けてくる」(Ph. I .VII)と言われているように、哲学する者は、哲学する際に絶対意識から発せられた一つの信仰告白を聴くのである。

また、ヤスパースは諸々の哲学的体系を類型化し、そのうちの一つについて、「哲学的体系は、思惟において一個の歴史的な実存の信仰の現象形式であろうと欲する」(Ph. I .274) と言っており、さらに「実存的な存在意識を創造すると同時にこれを言表する体系性は、私たちにとって最も根源的な体系性である」(Ph. I .275) と言っているが、こうした発言においても、ヤスパースが哲学の伝達形式を絶対意識から絶対意識への信仰の訴えかけとして考えていることが理解される。

ヤスパースの『哲学』も彼自身の絶対意識にもとづくものなのであり、それはまた同じ道を歩もうとする者の絶対意識へと訴えかける一つの信仰告白と受け取られるべきなのである。しかし、信仰告白といっても、これは単なる私的なものと単純にみなされてはならず、これまで本論で述べてきたヤスパースの方法論とそれに伴う「訴えかけ」といった基本的性格から理解されるべきものである。マルクーゼも次のように言っている。「けれども、もしヤスパースの著作がこうした基本的傾向のゆえに、倫理的に実存することへの何かしらの手引きとして、一つの《世界観の告示》として、個人的な告白またはそれに類するものとして世間から偽称されるなら、彼の著作は…(中略)…あまりにも単純に受け取られてしまうのである」<sup>17</sup>。このように、ヤスパースの『哲学』が彼自身の絶対意識にもとづき、また同じ道を歩もうとする者の絶対意識へと訴えかける一つの信仰告白と捉えられるならば、「確かに『哲学的世界定位』も『実存開明』も『形而上学』も実存の絶対的意識からなされた」<sup>18</sup>とすることができるのである。

以上、本章において見てきたように、こうした絶対意識は『哲学』全体の核心を成すものであり、また哲学することの、すなわち超越することの根源であると言することができる。そして、このような絶対意識を根底とした実存開明の伝達方法こそ、意識一般において掴まれる一般的なものを媒介としつつもそれを超えて絶対意識に訴えかけるという、まさに超越するはたらきを反映させた、かの間接的伝達に他ならないのである<sup>19</sup>。それゆえヤスパースは、自らの哲学において本来的存在を意識一般の次元で理解させたり、ましてや証明したりすることにその使命をみていたのではなく、むしろ我々の絶対意識に間接的に訴えかけることにより、そうした本来的存在をただ確信させることにその使命をみていたのである。

先述したように、ヤスパース哲学における間接的伝達の特徴は、訴えかけの機能を持った信号の導入により伝達の形式が方法的に意識されている点にあるが、ここではさらに進んで、次の点をヤスパース哲学の特徴として挙げることができる。すなわち、ヤスパース哲学における間接的伝達の特徴は、単に信号を用いての訴えかけといった主体的な側面にとどまらず、訴えかけられた者を哲学することに導き、その者自身が自らの存在意識を変革し得るような空間を生じさせるといった、いわば客体的な側面にも力点が置かれていることにある。本論においてすでに述べたように、ヤスパース哲学における存在の探求とは、「本来的に自分を発見するため」の、すなわち自らの存在意識の変革を遂行するためのも

のなのであり、そこでは現存在や意識一般における内在的な意識から歩み出て、本来的存在を確信するに至る超越的な意識にまで、すなわち実存の絶対意識にまで自らの存在意識を変革していくことに狙いが定められていたのであった。

こうしたことは、ヤスパースの次のような言葉に最もよく表れている。「しかし、この『哲学』の内実は、体系的な根本思想の中にあるのではなく、むしろそれによって生じる当のものの中にある」（RA363）。つまり、ヤスパースは意識一般という制約において一般的なものをを用いて自らの思想を語り展開せざるを得ない中、そうした一般的なものを方法的に信号化することによって絶対意識への訴えかけを遂行するのであるが、このような事情から、ヤスパースが何を語っているのかということと併せて、それを受けて我々の中に何が生じるのかということが肝要な問題となるのである。実存開明を遂行する哲学的思索が、一般的なものと可能的実存という両翼なしには実現され得なかったように、ヤスパース哲学においてはどこまでもこうした我々の自己存在が要求されてくるのである。

## 結論

以上に見てきたように、本論の第一章においては、間接的伝達の問題を解明するための予備的な作業として、『哲学』全体を貫く方法である超越することの持つ性格を明らかにした。すなわち、対象的なものから非対象的なものへと超越することにおいて、我々の存在意識は対象的・内在的なものの狭さから抜け出て、そこから非対象的・超越的なものの広がりへと開かれるのであった。

続いて第二章においては、こうした超越するはたらきによって可能となる間接的伝達の問題を実存開明の方法に即して明らかにした。そこでは、一般的なものに由来しはするがそうしたものに解消されない信号を用いて間接的に訴えかけることにより本来的存在を確信させ、実存することの可能性や超越者の存在を意識させることが問題とされたのであった。そして、このような信号の導入により間接的伝達の形式が方法的に意識されている点にヤスパース哲学の特色が見出されたのであった。

最後に、第三章においてはこうした間接的伝達の根底に存すると考えられる実存の絶対意識に注目することにより、間接的伝達の問題をより深く掘り下げることが試みた。そこでは、ヤスパースによる意識の分析が手掛かりとされつつ絶対意識の基本的性格が明らかにされ、こうしたことから間接的伝達の仕方が意識一般から意識一般への伝達ではなく、むしろそこでの一般的なものを媒介として実存的 가능성이問題とされるような、絶対意識から絶対意識への伝達であることが明らかにされた。そしてさらに、こうした間接的伝達



が単に信号を用いての訴えかけといった主体的な側面にとどまらず、訴えかけられた者を哲学することに導き、その者自身が自らの存在意識を変革し得るような空間を生じさせるといった、いわば客体的な側面にも力点が置かれている点にヤスパース哲学の特色が見出されたのであった。

このように、ヤスパース哲学における間接的伝達は、『哲学』全体の方法原理である超越するはたらきを軸として、実存開明における信号の導入によって方法的に意識されるに至ったのであり、そしてこのような間接的伝達において目指されているのは、まさに信号による絶対意識への訴えかけを通して、訴えかけられた者の存在意識の変革を促すことに他ならないのである。かくして、『哲学』において展開されたこのようなヤスパース哲学の独自性をもって、ヤスパース自身もまた間接的に伝達を行う哲学者の伝統に属することとなったのである<sup>20</sup>。そしてまさにこの独自性ゆえに、今なおヤスパース哲学は、我々一人ひとりが持つ代替不可能で掛け替えのない実存の絶対意識に訴えかける思想として、我々の前に開かれているのである。

---

## 凡例

本論で引用したヤスパースの著作は、次のような略号で示した。

GSZ : *Die geistige Situation der Zeit*, 1931, 8. Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl., Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1979.

Ph. I - III : *Philosophie* 3Bde., 1932, 3. Aufl., Berlin, Göttingen, Heidelberg, Springer, 1956.

PW : *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919, 6. Aufl., Berlin, Heidelberg, New York, Springer, 1971.

RA : *Rechenschaft und Ausblick : Reden und Aufsätze*, München, Piper, 1951.

## 註

<sup>1</sup> 本来的存在は非対象的存在とも言い換えられるが、このような非対象的存在についてヤスパースは次のように言っている。「それ自身として非対象的である存在については、私はただ不適切な対象化によって開明的に確認するのみである。このような非対象的な存在は、私自身がこの非対象的な存在であるということによって、自らの根源において私に現代的になり得る場合には、実存である。また非対象的な存在が、実存にとってのみ把握可能な暗号の対象的形態において存在そのものである場合には、超越者と呼ばれる」(Ph. I .28)。

<sup>2</sup> Kurt Salamun, *Karl Jaspers*, München, C.H.Beck, 1985, S.31.

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, ed. by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1961, S.52.

<sup>4</sup> 間接的伝達を行う哲学者たちについては次のように性格づけられている。「間接的伝達を行う哲学者たちは、単独者として内面的に個々の人間に迫り、他人のうちにある生に訴えかけ、諸々の刺激を与えることによって、また無限の反省の媒体を展開させることによって他人の成長を助けるのである。しかし、彼らはこうした成長を強制的な教えそのものとして促そうと欲しているのではない。もし人が崇拜しつつ彼らに服従しようと欲するならば、彼らはその人を突き返す。彼らは他人のうちにある自由を愛するのである」(PW377)。

<sup>5</sup> 平野明彦「ヤスパース『哲学』における超越の構造」『コミュニケーション』、第八号、日本ヤスパース協会、1995年、15頁。

<sup>6</sup> ヤスパース自らが告白しているように、こうした存在探求の三つの区分は、極めて古くから存在する哲学の伝統に従ったものである。「私の書物の企図は、太古から哲学が持っていた理念に導かれて広範囲に及んだ。世界、靈魂、神が、世界定位、実存開明、形而上学として、三部のテーマになったのであった」(Ph. I. XXIII)。また、こうしたヤスパースのテーマは、J・ヴァールが指摘しているように、「私は何を知ることができるか」、「私は何をすべきか」、「私は何を望むことができるか」というカントの問いを想起させるものである (Jean Wahl, *La pensée de l'existence*, Paris, Flammarion, 1951, p.78)。

<sup>7</sup> 哲学する場合に求められ、要請されるのは、「私の存在意識を変革する思惟」(Ph. I. VII)であると序文では言われている。また、「哲学することの意味は、そのものとしては言表できない唯一の思想、すなわち存在意識そのものである」(Ph. I. IX)とも言われている。

<sup>8</sup> こうした目標に即して遂行されるのが実存哲学に他ならないが、こうした実存哲学の基本的枠組みは、『哲学』の前年に出版された『現代の精神的状況』(1931年)においてすでに示されている。「実存哲学とは、あらゆる専門的知識を利用しつつ、しかしそれらを踏み越える思惟であり、この思惟を通して人間は自分自身になることを望む。こうした思惟は諸対象を認識するのではなく、そのように思惟する者の存在をある対象において開明し、成就する。(哲学的世界定位として)存在を固定するあらゆる世界認識を踏み越えることによって浮動にもたらされ、(実存開明として)自らの自由に訴えかけ、(形而上学として)超越者を呼び出すことのうちに自らの無制約的行為の空間を作り出すものが、実存哲学の思惟なのである」(GSZ149)。

<sup>9</sup> こうしたカント的超越については、次のようにも言われている。「彼は存在するものをその諸可能性にしたがってつきとめ、そして、こうした現存在において原理的に出現し得るものを図式のうちに先取する。彼はこの同じ思想を用いて現存在を超越し、こうした現存在の現象性を、知識対象としての、また完結可能性としての現存在がもつ諸限界を歩測することによって意識にもたらすのである。しかしながらあらゆる思想は、彼にとってはただ自由への真なる訴えかけを行うための制約に過ぎず、こうした訴えかけは、現存在の現象性へと超越するという、かの第一の超越が遂行された場合にのみ可能となる」(Ph. III.158)。ここで言われている第一の超越とは、まさに意識一般への超越に他ならない。

<sup>10</sup> 方法論を巡って、しばしばハイデガーとヤスパースが比較されるが、その際には前者が「実存論的」、後者が「実存的」として性格づけられる。これについては次の諸研究を参照のこと。A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, 7.éd., Louvain, Nauwelaerts, 1971, p.295.; Mikel Dufrenne, Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 1947, Paris, Seuil, 2000, p.327. また、シュテークミュラーは両者の方法論的差異を次のように明快に説

明している。「ハイデガーの哲学は、概念的な把握をカテゴリー（事物的なものの存在規定性）から実存範疇へと改変することによって、実存それ自身をなお掌握することができた。これに対して、ヤスパーズは実存の対象的な把握を完全に放棄しているため、彼にあってはカテゴリーを実存範疇に改変するといった問題は全く議論の的となっていない」（Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie Bd.1 : eine kritische Einführung*, 6. Aufl., Stuttgart, A. Kröner, 1978, S.202）。また、デュフレンヌ／リクールは両者の方法論的差異の指摘に止まらず、さらに踏み入って両者の根本的差異についても考察している。「ハイデガーとヤスパーズを究極的に対立させているのは方法ではなく、人間と世界の関係ならびに人間と神との関係についての根本的な考え方が彼らを対立させているのである」（Dufrenne/ Ricœur(2000), p.328.）。

<sup>11</sup> ヤスパーズは「無制約的行為」の問題を取り扱う際に、こうした内的行為について論じている（Ph. II .322-329）。ここでは内的行為について十分に考察することはできないが、ごく簡単に言えば内的行為とは「自己自身にはたらきかけること」（Ph. II .322）であり、このようなはたらきかけに関してヤスパーズは多様な仕方語っている（このような内的行為を自由の実現である「実存的思惟」として中心に考察したものとして、次の研究が挙げられる。布施圭司「自己存在と行為—— ヤスパーズにおける内的行為 ——」『宗教哲学研究』第12号、京都宗教哲学会編、北樹出版、1995年、71-82頁）。特に本論の文脈において重要なものとしては、次の箇所が挙げられよう。「私はまた、哲学者たちによって創り出された概念性を再考することによっても自分に到達することはできない。哲学するということが、思惟されたものを単に思惟することや共に思惟することであるとされるならば、それはまだ本来の力を発揮してはいない。肝要なことは、哲学的思惟が一つの無制約的行為になるということである。思想の充実、その思想の真理性と洞察性は、自己自身を生み出す内的行為と一体化することにおいてのみ存在するのである」（Ph. II .325）。この引用文では本論で扱った二重の転換が語られているが、ここで特に注目すべきなのは内的行為が「自己自身を生み出す」ものとして考えられている点である。すなわち、哲学的思想を単に思惟し自己化するだけでは不十分なのであって、そこからさらに「自己自身を生み出す」内的行為が遂行されることによって初めて実存へと超越することが可能とされるのである。

<sup>12</sup> まさにこうした信号の概念が、ハイデガーの実存範疇と最も鋭く対立する点であると考えられる。「こうした《信号》は、ハイデガーが分析した《実存範疇》と何の共通点も持たないようにみえる」（Dufrenne/ Ricœur(2000), p.330）。

<sup>13</sup> ヤスパーズは『形而上学』において「意識の諸階梯（Bewußtseinsstufen）」（Ph. III .28ff.）について語っており、そこでヘーゲルの『精神現象学』を引き合いに出しているが、ヤスパーズ自身の「意識の諸階梯」としては、ここで述べた「体験としての意識」、「意識一般」、「絶対意識」の諸連関が挙げられるように思われる。これについては、伴博『カントとヤスパーズ——勝義の哲学的人間学への道』北樹出版、1999年、214頁以下。また、ヤスパーズ哲学をヘーゲルの「意識の経験の学」に重ね合わせて理解する試みもある。佐藤真理人「意識の経験の学としてのヤスパーズ哲学」『理想』No.671（特集 ヤスパーズ・今）、理想社、2003年、27-37頁。

<sup>14</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1908-1917)*, herausgegeben von Rudolf Boehm, The Haag, M. Nijhoff, 1966, S.73.

<sup>15</sup> Dufrenne/ Ricœur(2000), p.128.

---

<sup>16</sup> Dufrenne/ Ricœur(2000), p.63.

<sup>17</sup> Herbert Marcuse, Philosophie des Scheiterns(1933), in : Hans Saner (Hrsg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München, Piper, 1973, S.130.

<sup>18</sup> 斎藤武雄『ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開』創文社、1963年、415頁。また、ヤスパースがこうした絶対意識を哲学の出発点に据えていることは次の引用から明らかである。「哲学する際に私たちは意識から出発する、という命題は…(中略)…実際には、実存的意識を出発点かつ充実態とする諸々の開明を意味している」(Ph. I .13)。つまり、ここで言われている実存的意識とは実存の絶対意識に他ならないのであって、こうした絶対意識にもとづく可能の実存からして初めて哲学する際の出発点が与えられると考えられているのである。

<sup>19</sup> しかし、こうした方法論に問題が無いわけではない。例えば、シュテークミュラーは次のような不満を漏らしている。「ヤスパース哲学の本来の内容に対する批判的見解は、ただ極めて制限された範囲内においてのみ可能である。というのも、学問的・哲学的な批判は根本において、客観的な認識であることを要求するような言明に対してのみ向けられ得るからである。そしてまさにこのことが、ヤスパースにおいては、少なくとも彼にとって決定的な哲学的言明に関して当てはまらないのである」(Stegmüller(1978), S.233)。

<sup>20</sup> 「ヤスパースは自分自身の思惟をどのように見ているのか。このことが明確に認識されるならば、ヤスパースが、間接的伝達を行う予言者たちのこうした伝統に自分自身も属しているのを感じている、ということが明白になる」(Werner Schüßler, *Jaspers zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1995, S.68)。